Δαίμων. **Revista de Filosofía**, suplemento 2, 2008, 63-80

Hegel: pensador de una era convulsa, entre la revolución y la restauración

FÉLIX DUQUE
(Universidad Autónoma de Madrid)

Es difícil ingresar en el inmenso edificio de Hegel (en buena medida, no tanto agrietado cuanto malamente apuntalado por materiales extrínsecos y manipulado por manos inexpertas). Es difícil, sobre todo si abandona uno algún consabido «hilo conductor»: ya sea aquel que, asegura, el tipo era nada menos que el «Emperador del pensamiento», o quien dictamina que se trataba de un vil servidor del Estado reaccionario prusiano, o incluso lo denuncia (siguiendo a los inefables Popper y Topitsch) como precursor del *Tercer Reich*. Claro que, si se intentara entrar en esa ciudadela siguiendo uno de esos caminos, mucho me temo que tan avisado viandante sería conducido enseguida fuera de un recinto del que no habría vislumbrado sino su apariencia exterior (me refiero, ya sin metáforas, a quienes –pertrechados ideológicamente– se limitan a leer manuales, los índices de las obras de Hegel o, a lo sumo, los prólogos e introducciones a éstas).

Yo creo más bien que, para entrar en el Sistema, es necesario instalarse de un golpe en su centro, *in medias res*. Se trata de una decisión *existencial,* que implica: «*fe* en la *razón* [...] *coraje* para alcanzar *la verdad*, *fe en el poder del espíritu*.» Tal es la «primera condición *para el estudio filosófico*.» Así animaba Hegel a sus oyentes en su Discurso inaugural en Berlín de 22 de octubre de 1818[1]). Y bien, ¿a qué centro nos conduce –de un *salto*– esa fe en la razón, o lo que es lo mismo: en el poder del espíritu? Más allá de tantas elocuentes frases –sean del filósofo o de sus adeptos-, yo diría que ese centro está constituido por la siguiente paradoja, a saber: desde el punto de vista subjetivo se me asemeja Hegel al blanco conejo de *Alicia* (que, recuérdese, llega siempre tarde), convencido como él está no sólo de que su método es el único verdadero, sino de que su *Exposition* refleja de algún modo la *Darstellung* o «presentación» del Espíritu mismo.

Y es que, mientras que por un lado nos asegura –como es *lógico*– que el Espíritu da cuenta y razón de *lo que es*, y que, al hacerlo así, se reconoce a sí mismo en lo otro de sí, generando al efecto una realidad conflictiva surcada incluso, a las veces, por alteraciones bruscas (digamos: por revoluciones o catástrofes en lo histórico-político y cambios de paradigma en lo teórico), por otro lado asevera que la exposición dizque científica de esos avatares ha de ser en lo posible circular (y aun espiral, enlazando círculos de círculos), coherente y autorreferencial; pero precisamente por ello no tiene más remedio que reconocer que a la filosofía le está vedado –so pena de caer en un

1 *W.* 10, 404. Para la referencia completa de esta obra, y de las demás citadas a continuación, véase «Siglas», al final del artículo.

progressus ad infinitum– cualquier intento de cambio o mejora, bien sea interviniendo en los problemas del mundo, bien sea intentando realizar cualquier tipo de descubrimiento o invención de tipo *teórico*, ya que la filosofía –en cuanto oyente de la Palabra eterna del Espíritu, la cual comparece sin embargo en el tiempo– es fundamentalmente un *Nachdenken*, un «pensar después» o reflexión sobre lo eterno que aparece en lo ya sido; reflexión que, a su vez, ha de ser necesariamente escrita en un lenguaje heredado, al que habrá que forzar para que deje entrever lo que está lógicamente consignado en él. Sólo que, con esos dos prenotandos, es obvio que el presente de la Razón se *nos* convierte, al menos para nosotros, hombres, en algo irremediablemente pasado. Dicho con mayor brevedad y llaneza: el presupuesto general de Hegel –o al menos la tendencia que le guía en todos sus escritos– consiste en la búsqueda de *coincidencia entre el tiempo y el lógos*, entre la Historia y la Lógica, coincidencia o compenetración que llevaría a la contemplación de un *presente racional eterno* en un tiempo *cancelado* por esa presencia, por la *parousía* de lo Absoluto.

Pero como ese presupuesto ha de ser narrado a los estudiantes en las clases o fijado por escrito en un Sistema omnicomprensivo, el resultado es, paradójicamente, que en la exposición filosófica hace necesariamente ese presente su acto de presencia como un *pasado*. El espíritu vive literalmente de los sobresaltos que se dan en las ciencias y en la historia. Por su parte, la filosofía sólo puede desplegarse en una de las innumerables *crisis* que cierran un avatar del espíritu. El espíritu es un ser viviente. La filosofía, como mucho, un vampiro (un cruce de lechuza y de topo, que vive de la sangre de los muertos; y menos mal que no los mata ella misma, sino que se caen de viejos). Por otra parte, hay veces en que el propio Hegel, lejos de reconocer como, a lo sumo, una presencia del pasado esa disparidad entre la manifestación del Espíritu en cuanto presente o mejor en cuanto *presencia* de lo eterno y de la filosofía, expone la relación más bien al revés, de acuerdo con el sentido común y en contra –creo– de sus propias tesis. Así, para una vez que se arriesga a profetizar algo (¡y qué profecía!), a saber: que «América es el país del futuro», inmediatamente pide disculpas por ello, ya que, dice: «desde la perspectiva de la historia, nosotros tenemos que ver con lo que ha sido y con lo que es, mas en la filosofía no nos ocupamos de lo que se limitó a ser una vez ni con aquello que alguna vez será, sino con aquello que *es* y que es eterno: con la razón.»[2] Bien puede ser. Pero entonces, ¿con qué se ocupará la filosofía *de la historia*, sino con la eternización (o más simplemente: con la justificación al presente) del pasado mismo, el cual –como reconoce incluso Hegel– sigue persistiendo y pesando ahora?

Por nuestra parte, propongo que apuremos aún más el vino fuerte de esta paradoja: el espíritu (y más en su función de *Weltgeist*) está constantemente activo (diríamos, con Heráclito, que «cambiando descansa»). No se trata de un cambio externo o de una reforma *à la* Schlegel: como perfectibilidad indefinida, sino de verdaderas *mutaciones*. El espíritu necesita de las revoluciones, tanto políticas como científicas, para reconocerse cada vez más íntimamente a sí mismo (tal es la flecha de la *Erinnerung*, de la interiorización que empuja a una reconciliación asintótica –nunca cumplida– entre la idea lógica y el espíritu absoluto). Ahora bien, toda revolución trastorna el pasado –lo modifica y cambia su sentido– y genera expectativas de futuro, mientras que el presente queda por el momento en suspensión, como en entredicho. Y Hegel lo reconoce: reconoce –utilizando el verbo en *pretérito perfecto*– que la vida del Espíritu es literalmente *revolucionaria*, que su vida se da en el cambio brusco: «Todas las revoluciones –dice–, en las ciencias no menos que en la historia mundial, se deben únicamente a que el espíritu, para entenderse y percibirse a sí mismo, para tomar posesión de sí, ha alterado sus categorías, captándose así de un modo más verdadero,

2 *PhGesch. W.* 12, 114.

más hondo, más íntimo y más acorde consigo mismo.»[3] Por cierto, basta atender aquí al régimen comparativo de los adjetivos para darse cuenta de que, según Hegel, el espíritu, por así decir *a parte ante*, se encuentra en todo caso alienado, angostado por un pasado que le impide ser absolutamente sí mismo, sin más (de lo contrario, ¿para qué necesitaría ir profundizando en sí?).

Como es sabido, en la filosofía de Hegel, ese pasado no susceptible de reciclado ni de transformación lógica es la naturaleza. Afortunadamente, tanto las ciencias como la historia son capaces en cambio de romper mediante *saltos cualitativos* el carácter cíclico, no evolutivo del mundo natural, siendo así instrumentos de una incesante (y en definitiva, imposible) tarea de reconciliación; ésta podrá darse, a lo sumo, entre el espíritu finito, histórico, y el Espíritu que hace acto de presencia en lo lógico; pero ello se dará en todo caso sobre una base *natural*¸ y por ende quebradiza, frágil y en definitiva indomeñable.

Como si dijéramos: el Espíritu vive *en* y *por* las crisis, al igual que Vishnú es cada uno de sus avatares o Proteo cada una de sus formas. En cambio, la filosofía vive *de* las crisis. También de los cortes abruptos en su propio interior, como se señala tácitamente al inicio mismo de la *Lógica* de Nuremberg, apuntando a la última y más alta *crisis*, a saber la provocada por la kantiana *Crítica de la razón pura* (especialmente en su segunda edición). Y así Hegel, reconocido, inserta su filosofar dentro de la: «reforma plena que el modo filosófico de pensar ha experimentado entre nosotros desde hace unos veinticinco años» (de 1787 a 1812, F.D.). El problema está en que hace coincidir la era de la crítica (algo, pues, interno a la filosofía) con: «la superior perspectiva que la autoconciencia del espíritu ha alcanzado sobre sí en este período de tiempo»[4], o sea con una maduración del mundo histórico, político y científico. Y es que todos sabemos qué es lo que Hegel pretende, a saber que la filosofía sea: «su tiempo, comprehendido (*erfasst*) en pensamientos.»[5] Otra cosa, empero, es que él pueda demostrar esa pretensión *in vivo,* por así decir *in actu exercito*

La ímproba tarea de Hegel consistiría, entonces, en probar esa reconciliación entre el tiempo y el pensamiento, precisamente en una época sobremanera convulsa. Al respecto, recuérdese que los años en que se despliega la filosofía hegeliana coinciden casi literalmente con el espacio que media entre dos revoluciones: la primera, iniciada sólo en Francia (1789), pero altamente contagiosa; la segunda, con ramificaciones y consecuencias en toda Europa (1830). E incluso, como si el Espíritu no tuviera bastante con ello para reconocerse y captarse más íntimamente, las frustraciones generadas por la segunda revolución (la llamada *Julirevolution* en Alemania y *Les trois Glorieuses* en Francia) llevarán a los descendientes de Hegel de uno y otro bando a la tercera y definitiva revolución: la de 1848, sellada por dos acontecimientos simultáneos –respectivamente, de la historia y de la teoría, como exigía Hegel– pero por desgracia difíciles de reconciliación: la primera Asamblea Nacional alemana en la *Paulskirche* de Frankfurt, de un lado, y el *Manifiesto del partido comunista*, del otro.

En esos agitados cuarenta años parecen mezclarse –de manera por demás bien poco racional– catástrofes como *la Terreur* de 1793, la caída de Napoleón y la subsiguiente Restauración, con su Santa Alianza y sus acuerdos reaccionarios: movimientos involutivos todos ellos, que van a la par de dispares y hasta disparatadas esperanzas quiliásticas y aun apocalípticas («El reino de Dios sobre la tierra»), alentadas por la conjunción, primero, de la revolución francesa y del kantismo, y al final de la vida de Hegel por la ya mentada *Julirevolution* y por el fructífero trasplante a movimientos

3 *Enz.* § 246, Zus.; W. 9, 20s.
4 *WdL*; G.W. 11,5.
5 *Rechtsph. Vor.*; W. 7, 26.

como *das Junge Deutschland* o los *Junghegelianer* de los gérmenes virulentos latentes en su propia filosofía. Al respecto, es digno de nota que Friedrich Engels, por ejemplo, lea el famoso apotegma: *Was vernünftig ist, das ist wirklich; / und was wirklich ist, das ist vernünftig* («Lo que es racional es realmente efectivo; / y lo que es realmente efectivo es racional»)[6] de una manera genuinamente revolucionaria (a saber: aquello que se limita a «estar ahí», a tener una mera existencia o *Dasein* –como, por caso privilegiado, el llamado orden *establecido*–, no tiene *ya* en sí mismo su propia razón de ser, y por tanto ha de sucumbir). Por cierto, Engels se apoya para ello no sólo en Hegel, sino también en el *Fausto* de Goethe, donde dictamina famosamente Mefistófeles: *alles was besteht, ist wert, das es zugrunde geht*: «todo cuanto existe merece perecer»),[7] con lo cual ya podríamos ir entreviendo que reacción y progreso (por utilizar de modo bien simplista términos gastados) se copertenecen, entrecruzan y hasta cambian su significado. El problema está, obviamente, en saber quién y desde dónde decide qué es lo que meramente «existe», y por tanto merece ser destruido, y qué lo realmente racional y efectivo (alguien un tanto cínico y toscamente pragmático aventuraría en este caso que lo racional y efectivo fue la Restauración y sus intentos de reavivar el *Ancien Régime*, ya que obviamente acabaron dominando –al menos en ese tiempo– tanto el espacio político, con la Santa Alianza en el interior e Inglaterra en el exterior, como el teórico, si pensamos en las obras tardías de Friedrich Schlegel o de Ludwig Tieck).

Sea como fuere, desde una perspectiva estrictamente filosófica hay que decir que es el propio Hegel el que necesita que el tiempo, que *su* tiempo sufra bruscas *mutaciones*, para que él pueda recoger la cosecha *post festum*, una vez pasada la tempestad, en la calma del pensar desapasionado (algo, por cierto, compartido también desde el plano poético por Hölderlin en su gran himno *Wie wenn ein Feiertag*). No hay serenidad sin violencia previa. Tal es por cierto el sentido de las palabras dirigidas a los estudiantes berlineses en el discurso inaugural ya citado: «Ahora, una vez que ha irrumpido esta *corriente* de realidad efectiva (Hegel se refiere a la llamada «guerra de liberación» contra Napoleón, F.D.) y que la *nación alemana* ha conseguido salvar en general su *nacionalidad,* que es *el fundamento de toda vida viviente*, llega ahora el tiempo de que florezca *en el Estado, junto* al gobierno del mundo *efectivo*, también el *libre reino del pensamiento*.»[8]

Por cierto, sería poco avisado quien, limitándose a una comparación externa, reprochara a Hegel su «cambio de bando», dado que en 1818, y en Berlín, glorificaba a los prusianos por haber «salvado» a Alemania de la dominación extranjera, o sea de Napoleón, mientras que en la *Fenomenología del espíritu,* escrita en 1806, y en Jena, es el Emperador y el tiempo que él inaugura a sangre y fuego lo alabado. Pues al igual que sin Revolución no habría existido el Imperio napoleónico, sin éste no existiría la Prusia de las reformas en las que se inserta con todas sus fuerzas Hegel: ha sido la reacción contra Napoleón, pero también las reformas que indirectamente provocara en Prusia para *vacunarse* contra los desmanes revolucionarios y contra la tiranía de un individuo lo que ha creado la Prusia moderna que Hegel cree y quiere reconocer en 1818. Es el encadenamiento de estas *mutaciones* y su carácter a la vez lógico y ético (en cuanto que la serie histórica deja ver, a pesar de todos los horrores de la guerra, una doble sujeción de aquélla: al Concepto, y a la Idea de la libertad: subjetiva –del ciudadano– y objetiva –de las instituciones estatales–). Lo que no ha

6 *Rechtsphil. Vor.*; *W*. 7, 24.

7 Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie.* En: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*. Dietz Verlag, Berlín 19755; 21, 267: «Der Satz von der Vernünftigkeit alles Wirklichen löst sich nach allen Regeln der Hegelschen Denkmethode auf in den andern: Alles was besteht, ist wert, daß es zugrunde geht.»

8 *W.* 10, 400.

cambiado es la premisa básica, y el método dialéctico en que ésta se despliega, a saber: que sólo la violencia puede romper la inercia *natural* que sacude a las sociedades; que sólo ella puede llevar a un período superior de reconocimiento del Espíritu en los hombres y en los pueblos; y en fin, que sólo entonces pueden florecer las ciencias particulares y la reflexión sobre éstas, es decir la *filosofía*.

Así pues, desde una perspectiva superior, esto es: *pensante*, el Hegel de 1818 en Berlín dice lo mismo que el joven entusiasta de 1806, cuando, a pesar de su advertencia de que: «la filosofía ha de guardarse de querer ser edificante»,[9] difícilmente puede reprimir poco después su entusiasmo ante el mundo que está surgiendo y cuya *condición intrahistórica de posibilidad* él, Hegel, está por así decir exponiendo *a simultaneo* (en un doble gesto –en sentimiento y escritura– de desafío a la idea kantiana de una *historia a priori*, sostenida en *El conflicto de las facultades* menos de diez años antes). Por ello, dejándose arrebatar por una vez por un estro romántico, afirma: «no es difícil ver que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición a un nuevo período. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su existencia y del modo cotidiano de figurarse las cosas (*Vorstellens*: literalmente, «de representar», F.D.), y está a punto (*im Begriff*) de hundirlo en el pasado, trabajando en su remodelación.»[10]

Ahora bien, de nuevo aparece aquí la paradoja. De la misma manera que, en Berlín, Hegel escribirá una *Enciclopedia* que intentará dar cuenta racional de todo lo que ha sido y de lo que es, pero que, en la «filosofía real», sólo puede dejar entrever lo eterno en el tiempo (un tiempo, por ende, nunca enteramente adecuado al espíritu), también en la *Fenomenología* se negará notoriamente a decir una palabra sobre ese «nuevo período» (como es lógico: Hegel se ha limitado –nuevo Sócrates– a hacer aquí de *partero* espiritual). Lo único que sabemos de veras (y eso único es, nada menos, el *saber absoluto*) es que este tiempo más nuevo, *die neueste Zeit*, si por un lado es producto de lo anterior y retroductivamente lo fundamenta y da sentido, por otro lado es –al menos por el momento– absolutamente inefable e imprevisible, por la sencilla razón de que, en efecto, es *absolutamente nuevo* (a menos que alguien crea, con una más bien simplista interpretación de Kojève... y luego de Fukuyama, que tal período no es ya sino un *presente perpetuo*: el establecimiento perenne del espíritu en un tiempo fofo, un tiempo convertido por así decir en el espacio de indiferente acogida de cuanto se ha *narrado* en la *Fenomenología* y se va a *deducir dialécticamente* en la *Lógica*).

Pero, de nuevo, nos enfrentamos aquí a una dificultad. Mientras que en 1806 y en 1818 la conciliación al menos parcial del tiempo y el pensamiento se presenta como el prodigioso anuncio de una nueva época, todo profesional de la filosofía conoce las célebres palabras (para muchos, tristemente célebres) escritas hacia el final del Prólogo a la *Filosofía del derecho* en 1820: «Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, entonces ha envejecido una configuración (*Gestalt*) de la vida, la cual no se deja rejuvenecer aplicando gris sobre gris, sino únicamente reconocer; sólo con la irrupción del crepúsculo alza su vuelo la lechuza de Minerva.».[11] Aquí, más que reconciliación lo que parece haber es resignación: claro que al final coinciden filosofía (el gris con que se pinta) e historia (el gris del tiempo sido), pero porque ambas son *inanes*, impotentes, están acabadas: son incapaces pues de explicar o al menos de barruntar *lo que viene*.

9 *Phä. G.W.* 9, 14; tr. Roces, p. 11.
10 *Ibid.*
11 *Rechtsph. W.* 7, 28; conocemos la fecha exacta de redacción: 25 de junio de 1820.

Por cierto, no me parecería del todo descabellado (aunque sea poco hegeliano) achacar esos bruscos saltos, propios casi de un maníaco-depresivo, a circunstancias externas. Justamente a partir del asesinato de Kotzebue, en 1819, se desata en toda Alemania la llamada *Demagogenverfolgung*, la «Persecución de los demagogos», es decir: la conversión de los treinta y dos estados alemanes entonces existentes en un régimen policial, con implantación de la censura y la expulsión de la cátedra de muchos de los mejores representantes del pensamiento nuevo. Pero, aunque haya pesado esto –como seguramente lo hizo– en el ánimo atribulado de un Hegel que veía amenazado su propio entorno (empezando por Gans y acabando incluso con el encarcelamiento temporal de un Victor Cousin), ¿cómo puede decirse entonces, precisamente entonces, que se ha cumplido una era histórica, cuando todas las apariencias apuntan a un retorno al *Ancien Régime*? Bien podía ser ése, en efecto, un tiempo *gris*, pero –si no realmente efectivo-, sí al menos negativamente bien activo.

Todo parece indicar aquí que Hegel está dando por liquidada una era que, según todas las apariencias, habría comenzado tan sólo dos años antes. En efecto, inmediatamente antes del famoso pasaje sobre el ave de Minerva, afirma que la filosofía: «en cuanto *pensamiento* del mundo, aparece sola y primeramente en el tiempo en que la realidad efectiva ha culminado su proceso de formación» en el mundo, de manera que la filosofía «erige ese mismo mundo, comprehendido en su sustancia, bajo la configuración (*Gestalt*) de un reino intelectual.»[12] Por cierto, salta a la vista la similitud de estas palabras con las pronunciadas en el Discurso Inaugural de 1818. ¿En qué va a consistir entonces esa configuración filosófica: en un monumento a la nostalgia? O peor aún, ¿será una justificación del orden establecido, del estilo: puesto que así ha ocurrido, así debía ser necesariamente, según la notoria acusación que años después, en la *Segunda Consideración intempestiva*, dirigirá Nietzsche al hegelianismo? Desde luego, esta última acusación es absolutamente insostenible. Justamente la fatalista identificación entre lo empíricamente sido y lo que tenía que ser es característica, según Hegel, del pensamiento antiguo y notoriamente del judío: en el destino ciego, la desnuda y plural contingencia acabaría cayendo en la necesidad absoluta, de manera que ambos –la apariencia y su fundamento– acabarían por ser igualmente inanes, sumidos en la irrelevancia del: *Es ist also, weil es ist*. «Hay algo, pues, por el hecho de que lo hay».[13] Nosotros diríamos: «Existe algo porque sí»; un enunciado, éste, equivalente a la mera tautología: si hay algo es porque lo hay, y basta; una curiosa inversión (por el lado del fatalismo o del determinismo) de la famosa conseja de «atenerse a los hechos».

Pero entonces, si no se da en absoluto en Hegel ese banal pragmatismo, ¿a qué vienen los saltos? Yo creo que, en mi propio caso, y llevado por una cierta confesable antipatía a los excesos restauracionistas, he olvidado que las *revoluciones* son siempre, en Hegel, un acontecimiento *ambiguo*, desde el punto de vista moral (y por ende, todavía aquejado de abstracción). He sido más bien yo, y no Hegel, el que atribuía al filósofo una actitud ora optimista, ora pesimista. Si es cierto que el método dialéctico tiene su punto de inflexión en la *negatividad*, y que esa negatividad no irrumpe simplemente en la mal llamada *antítesis* de una supuesta tríada, sino que late ya en la presentación *inmediata* de un evento histórico o de una determinación lógica, se sigue entonces –por cierto, de una manera obvia– que sin esa negatividad (o si queremos: sin ese *touch of evil*, sin ese toque de maldad) no podría darse una asunción dialéctica, la cual, a su vez, y como resultado de la mediación, reinterpreta en profundidad el evento o la determinación del inicio. Hasta ahora, podría creerse que esa «fe en la razón» que exige Hegel de sus estudiantes significaría algo así como un «acto de fe»

12 *Ibid.*
13 *WdL. G.W.* 11, 391.

en la bondad del gobierno, en la armonía de la sociedad civil o en la satisfacción proporcionada por una determinada confesión religiosa. Pero aquí se trata justamente de lo contrario: lo que se pide fe es en la *razón*, no en el gobierno, en la sociedad o en la iglesia. Y se pide porque es la razón misma la que *pone en su sitio* a esas otras creencias.

Desde esta perspectiva, cambia por entero la valoración que podría hacerse del *pesimismo* hegeliano, incluso hacia 1820 (una fecha, hay que reconocer, realmente onerosa para el pensamiento libre), cuando redacta las partes finales de su curso sobre filosofía de la religión. Como es sabido, la religión constituye para Hegel la *representación* que un pueblo se hace de sí mismo, la captación sentimental y simbólica de su propia constitución. Y ese carácter «representacional» indica ya el defecto *ab origine* de la religión. Pero encima, en la época de Hegel, la conversión del luteranismo en una *Dogmática cristiana* (redactada por el archienemigo: Schleiermacher), por un lado, y la degradación del *credo* evangélico por otro, oscilante entre la *obediencia sumisa, total* (equivalente para Hegel, como es fama, a la actitud del perro), la observancia de ceremonias bien fijadas «legalmente» y la «taxidermia» que conlleva el estudio comparatista e historicista de las religiones, todo ello –digo– acabará haciéndolo dudar no sólo de la validez y solidez de la comunidad en la que el espíritu se asienta, sino incluso de la perdurabilidad de la existencia misma de esa comunidad (lo cual sí enlazaría bien con el final del Prólogo –estrictamente contemporáneo– de la *Filosofía del derecho*).

Al respecto, Hegel compara esa turbulenta época con la del Imperio Romano en su decadencia; no parecería sino que, en efecto, el tiempo se hubiera devorado a sí mismo en y por su propia necesidad: pues cuando la historia (*Geschichte*) pretende volver sobre sí misma, dar cuenta de sí como muerta historiografía (*Historie*), cayendo así bajo el peso inerte (que también Nietzsche denunciará) del «Así fue», entonces, sentencia Hegel, todo se ha consumado: *consummatum est*. «Cuando la religión es tratada históricamente, s e a c a b ó (*so ist es aus*).»[14] Y la justificación por el concepto, ese *refugio* de la religión en la filosofía, convertida así en una nueva y extraña *comunidad* racional (algo así como la figura del final de los tiempos), pero aislada e incomprendida (*eine isolierte Priesterschaft*, la llama Hegel), ¿en qué podría consistir? Imposible parece, en efecto, conjuntar el programa general de la filosofía hegeliana, a saber: «la reconciliación de la razón autoconsciente con la razón existente (*seienden*), con la realidad efectiva»[15] y el estruendoso final del Manuscrito de 1821: «No hay que cuidarse de cómo pueda irle al mundo ... Cómo se configure éste no es asunto nuestro».[16]

Según cabe apreciar, estamos volviendo una y otra vez sobre la misma paradoja, que podríamos formular ahora en términos parecidos a los utilizados por Jacobi contra Kant y su *cosa en sí*: sin la presuposición de la correlación de historia y razón, del tiempo y del pensamiento, no cabe entrar en la filosofía hegeliana. Pero si se acepta tal presuposición, o bien esa filosofía termina antes de empezar (pues si ya hay tal identificación, ¿qué más se va a decir?), o queda refutada también antes de echar a andar (pues, ¿quién no ve que tal identificación es imposible, y que el mundo no es como *debiera ser*?). Ahora bien, sin negar la dificultad de resolver esa disparidad entre el Pro-grama y los tiempos, renuentes a doblegarse a él, cabe decir para empezar que el progreso discontinuo y aun catastrófico del espíritu en el mundo encuentra su *razón de ser* (como en toda *revelatio sub contrario*) precisamente en la resolución *pensante* de las contradicciones del tiempo y del creer y

---

14 *Rel*. 3, 93.
15 *Enz*. § 6; *W*. 8, 47.
16 *Rel*. 3, 94.

saber de los hombres; y por otra parte, es claro –como ya ha sido apuntado– que sólo puntualmente (justamente, en la *krísis*, en el salto entre épocas) puede coincidir el *Weltgeist* con la exposición propia de la filosofía.

De este modo, y por extraño que ello resulte, Hegel necesita del *perecer de la comunidad* (así titula en efecto el capítulo final del Manuscrito de 1821) para que exista la filosofía y su correspondiente *Gemeinde*, que de este modo «asume» (o sea: supera y cancela a la vez) a la comunidad religiosa y se *propone* como nueva célula germinal de la sociedad (he aquí, al menos, lo que sabemos de la nueva época del *saber absoluto*; y desde luego, eso sí que lo entendieron bien los *Junghegelianer*). De este modo, el hundimiento de la comunidad queda asumido (*aufgehoben*) en la comprensión conceptual. Como si dijéramos que, para que se dé la *Anstrengung des Begriffs*, el «denuedo del concepto»: para que haya filosofía, en suma, es preciso que exista ese *malestar en la cultura*, es necesario que los hombres y la sociedad sientan la insatisfacción íntima que, por otra parte, no puede dejar de suscitar la religión desde la perspectiva filosófica, dado que toda creencia religiosa se mueve siempre en el nivel *representativo*; su persistencia se debe a su continua oscilación entre el pasado –la nostalgia por no ver a un dios que un día «habitó entre nosotros»– y el futuro –la esperanza de que vuelva algún día, al final de los tiempos-, sin darse cuenta de que ya en *este* presente se ha cumplido el tiempo, el tiempo que *lógicamente* corresponde ahora al crecimiento y maduración del Espíritu. Por eso, dice Hegel: «el tiempo se ha cumplido (*erfüllet*) de que la justificación por el concepto resulte necesaria– en la fe no hay ya justificación.»[17]

El filósofo y su Escuela sabían muy bien dónde estaba el enemigo y su guarida. En la biografía que Karl Rosenkranz escribe de Hegel señala aquel que una cosa es aludir al temor de Dios como principio de la sabiduría (según se recoge en *Proverbios* 17: una máxima, por lo demás, a la que Hegel retornará en diversos puntos de su obra), y otra muy distinta el que existan teólogos, que, con tal de impedir el supuesto «derrumbamiento del Estado y de la Iglesia» (un derrumbamiento que, en todo caso, vendría ocasionado por quienes quieren evitarlo a base de sentimentalismo y de propagar una ciega obediencia) –continúa Rosenkranz– «convierten el respeto reverencial (*Ehrfurcht*) ante lo divino en un terrorismo del temor (*Terrorismus der Furcht*).»[18] No parece, según esto, que Hegel y su Escuela –al menos, en sus mejores representantes, hayan sido nunca puntales del reaccionario Estado prusiano.

¿Cómo pudo llegarse a este extremo? ¿Cómo pudo darse el paso de la Revolución, entendida como «aurora de la razón» y anuncio de la dichosa cumplimentación del tiempo (de la *Verjügungsfest*, que diría Schleiermacher) a la tenebrosa reacción representada por la Restauración, tanto en Francia como en Alemania? Bien, lo primero que habría que decir es que esa extremosa pregunta presupone un precipitado juicio de valor, una «condena» en nombre de una antítesis que tanto Hegel como –modestamente– yo mismo rechazaríamos, por ideológica. En efecto, en nombre de una genuina «historia concebida», parece necesario desde luego rebajar tanto la sensación inicial de «entusiasmo» ante la revolución(recuérdese a Kant, menos avisado en esto que Hegel) como la final de impotencia, ante el *factum brutum* de la Restauración.

Para empezar, la fidelidad de Hegel a la Revolución Francesa fue inquebrantablemente mantenida a lo largo de su camino del pensar. Es sabido que todos los 14 de julio festejaba con sus más cercanos colaboradores la efemérides de la Toma de la Bastilla brindando con champán, cosa que sin embargo no hacía en el cumpleaños del Rey ni en el del *Kronprinz* (lo cual aumentó aún más

17 *Rel.* 3, 92.
18 K. Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben*. WB. Darmstadt 1977, p. 347

la animadversión que la camarilla del príncipe heredero sentía hacia él). La razón de esa fidelidad es de estricto cuño hegeliano: en la Revolución Francesa no sólo habría hecho su aparición, sino que habría tomado cuerpo institucional el concepto mismo del Derecho, la sustitución del arbitrio del soberano por el imperio de la ley: eso que los americanos gustan ahora de repetir como *the rule of law*. Antes de ese acontecimiento capital, Francia se hallaba, según Hegel, en: «una situación absurda, acompañada a la vez por la más grande corrupción de las costumbres, del espíritu: era el imperio de la injusticia (*Unrechts*), que con la incipiente conciencia de ello acabó por convertirse en desvergonzada injusticia.»[19] Y eso lo decía el viejo catedrático de Berlín, como si aún creyera en aquella famosa profecía que de joven, con veinticinco años, confiara a Schelling, ligando los acontecimientos políticos a la renovación de la filosofía que ellos, los amigos de Tubinga, habrían de llevar a cabo tras Kant. El 16 de abril de 1795 anuncia en efecto al amigo la pronta desaparición del «aura en torno a las cabezas de los opresores y dioses de la tierra». Se acabará al fin, dice, el sucio juego de la «religión y la política», conchabadas de tal modo que «aquella ha enseñado lo que el despotismo quería: el desprecio (*Verachtung*) del género humano y la incapacidad del mismo para hacer nada bueno ni para ser algo por sí mismo.»[20]

Si volvemos luego a Berlín, no parece que en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia mundial* hayan cambiado ni su crítica a ese «desolador agregado de privilegios contra todo pensamiento y razón» ni su valoración de la Revolución como una «aurora soberana»,[21] es decir como el *comienzo* de la efectiva y real reconciliación de lo divino con el mundo. De lo «divino», entendido como fuerza coercitiva de la ley, como cumplimiento de la *Sittlichkeit*, frente a una «sacralidad», una *Heiligkeit* que no habría servido hasta entonces sino de vergonzante justificación de la opresión, como se apunta en una importante Observación de 1827 al § 552 de la *Enciclopedia*).[22]

Pero no todo serán alabanzas ni ditirambos. Al respecto, deberíamos ser más cautos al respecto y seguir el notorio consejo de Gadamer: *man muss Hegel buchstabieren*, «hay que deletrear a Hegel». Hagámoslo, pues: como es bien sabido, el filósofo tilda al evento revolucionario de «aurora soberana» (*ein herrlicher Sonnenaufgang*). Ahora bien, el comienzo del día, el despuntar del sol no constituye aún la plenitud de éste. Al igual que Kant advertía de la necesidad de distinguir entre una época *de Ilustración* y una época *ilustrada*, también Hegel apunta a un comienzo de reconciliación. Pero ese comienzo alberga gérmenes patógenos que enseguida saltarán a la vista. Para empezar, la Revolución tiene como base teórica los principios de la Ilustración, los cuales, como se señala en la *Fenomenología*, están empeñados en reducir lo existente a mero útil y el pensamiento a mera abstracción –especialmente matemática–, propia del entendimiento clasificador, como de *tableau synoptique* (algo ya denunciado, como se sabe, en el *Ältestes Systemprogramm*). Y quienes, desatentos con la situación real de las distintas comarcas en la Francia de la época, pretendieron llevar a sangre y fuego la realización de un Programa que exaltaba al Hombre *in abstracto* y ejecutaba a los hombres *in concreto*, que veneraba a la Nación y empobrecía a las regiones (recuérdese la revuelta de los campesinos de la *Vandée*), fueron los jacobinos, una facción que acabó disolviéndose en el Terror por ella misma implantado; un Terror que no hacía sino llevar a la exasperación práctica los programas abstractos del subjetivismo moderno: «pues la virtud subjetiva, guiada tan

19 *PhGesch. W.* 12, 528.
20 *Br.* I, 24.
21 *PhGesch. W.* 12, 529.
22 Cf. *W.* 10, 358.

sólo por la convicción íntima (*Gesinnung*: ataque evidente a la moral kantiana, F.D.), lleva consigo la más terrible de las tiranías.»[23]

Al respecto, recuérdese la nota final de la carta que Hegel escribe a Schelling en la Nochebuena de 1794. Ella muestra, por un lado, la fervorosa atención que dedica al desenvolvimiento del hecho revolucionario; por otro, empero, su decidida recusación del jacobinismo: «Ya sabréis (pues la carta a Schelling va dirigida también a los amigos del *Stift*, F.D.) que han guillotinado a Carrier (Jean-Baptiste Carrier: feroz y expeditivo miembro del Club des Cordeliers y de los Jacobinos, F.D.). ¿Seguís leyendo periódicos franceses? […] El proceso ha sido muy importante y ha dejado al descubierto toda la vileza de los robespierristas.»[24] La dura calificación de Hegel se debe seguramente a que Carrier fue denunciado por quererse adueñar de la riqueza de muchos nobles de Nantes, acusándolos de traición a la revolución. Cuando éstos, trasladados a París, fueron sin embargo absueltos, Carrier se revolvió entonces contra el propio Robespierre, siendo en consecuencia condenado por su propia facción y sumariamente ejecutado. En todo caso, Hegel muestra aquí a lo vivo las contradicciones internas que llevaron al terror republicano.

Muy otra, y más positiva, es la consideración que Hegel guardará hacia Napoleón. Ya no desde luego en cuanto Cónsul de la República (recuérdese su famosa y cínica frase, al librar a la Convención Nacional del asalto de las turbas: *Après ce moment, la Révolution c'est moi*), sino precisamente como Emperador (contra la famosa desilusión –una más– de los intelectuales alemanes ante la traición del hasta entonces Primer Cónsul de la República). No se olvide que los ya mencionados presagios del mundo nuevo del Prólogo de la *Fenomenología* han sido escritos días antes de las batallas de Auerstedt y Jena, en octubre de 1806, que signaron el derrumbamiento definitivo del obsoleto Sacro Imperio Romano Germánico y la consiguiente ascensión del nuevo *Empire*, aparentemente irresistible.

En este sentido, la posición de Hegel es bien parecida, a mi ver, a la de Nietzsche: ambos vieron en Napoleón al unificador no sólo de Alemania (para acabar de una vez con la humillación de la «nación dividida»), sino también de Europa toda. Ambos lo tienen por una fuerza *cósmica* involuntariamente guiada por un destino oculto, que opera en profundidades históricas desconocidas por ese Gran Hombre. Sólo que esa pulsión o *Trieb* es valorada por Hegel al revés que Nietzsche: éste, precisamente por atenerse al «sentido de la Tierra» no puede entender la caída del Emperador sino como un signo más del *resentimiento* de los débiles; el suabo, por el contrario, se ha dado cuenta de que las grandes victorias bélicas de Napoleón se deben a su lado *animal*, el cual realiza *sans le savoir* (recuérdese la teoría hegeliana de las revoluciones) aquello que el Espíritu del Mundo precisa para su desarrollo y cumplimentación –en y como Estados nacionales– y para conocerse a sí mismo en los espíritus finitos de los ciudadanos, libres y autoconscientes, en camino a una libertad cosmopolita tan intensa en el ámbito subjetivo (el de la voluntad) como extensa en el objetivo (el de las instituciones). Y para ello es necesario por comenzar (de nuevo, el comienzo como *temor al Señor*) por ir más allá de los límites tradicionales de las naciones, configurados azarosamente por los avatares de las guerras o las nupcias, a fin de alcanzar una verdadera unión política, constitucionalmente sellada (piénsese en Baviera o, sin ir más lejos, en la propia España: una modernización tristemente abortada); es necesario, también, regular el mecanismo egoísta de la incipiente y ya pujante sociedad civil mediante el famoso *Code Napoleon*, fomentar el desarrollo tecnológico con

23 *PhGesch. W.* 12, 533.
24 *Br.* I, 12.

la creación de la *École polytechnique*, y propulsar en fin el intercambio comercial y mercantil, en base a un nuevo y más racional sistema métrico.

Ahora bien, Napoleón no es el Espíritu del Mundo (nadie lo es, ni lo será jamás), sino sólo su alma: el *Alma del Mundo* (*Weltseele*). Y de nuevo es preciso aquí atenerse a la letra hegeliana: acentuando incluso el lado no consciente propio de la *psyché* griega, el «alma» (*Seele*) es para Hegel la aurora del espíritu (¡sólo un comienzo, pues!), el cual, surgido de las profundidades de la naturaleza, aun está como impregnado de su viscosidad (lo cual explicaría los sueños, el hipnotismo, la locura, etc.), de modo que, justamente por el carácter *inmediato* de su irrupción, es incapaz todavía de reflexionar, de volverse por entero sobre sí y de considerar su entorno como mera representación.

Dicho en el respecto enciclopédico: el *alma* (rodeada de «cosas» a las que teme o a las que tiende, atenta ante todo a su lado *corporal*) corresponde a la *Antropología*, mientras la *conciencia* (enfrentada a «objetos» a los que juzga, y atenta a su lado *trascendental*) corresponde a la *Fenomenología*. Por mi parte, y para acentuar el paralelismo, señalaré que mientras la Revolución implica la «aurora» (*Sonnenaufgang*) de la razón *universal* (latente en el Pueblo, todavía amorfo, y luego violentamente particularizado en *facciones* enfrentadas entre sí; lógicamente formulado: A –> B^1, B^2, B^n[25]), el Emperador, el Gran Hombre, supone el «ascenso» (*Aufgang*, también) de un Individuo que, al fundirse (en buena medida, involuntariamente) con la Idea de Humanidad (lógicamente: E = A), acabará por contribuir al surgimiento, en contra de sus propios intereses particulares y aun como reacción a su megalomanía, del principio fundamental del Estado moderno como *monarquía constitucional*, en el cual se reunen armónicamente el Individuo (E = el monarca), las Corporaciones (representantes particulares [B] de estamentos ya en trance de convertirse en clases sociales) y la Administración política (A), con sus tres poderes. Por lo demás, todas estas matizaciones quizá puedan ayudar a comprender la tantas veces citada alusión a la *Weltseele*, contenida en la carta de Hegel a Niethammer de 13 de octubre de 1806: «he visto al Emperador –ese Alma del mundo cabalgando por la ciudad para pasar revista a sus tropas; de hecho, es una prodigiosa sensación ésta de ver a un individuo semejante que aquí, concentrado en un punto y a caballo, ha extendido su poder sobre el mundo entero y lo domina.»[26] Pero precisamente, en Hegel, la conjunción de un punto (el Singular = E) y el mundo (lo Universal = A) implica efectivamente un *dominio* que engendra «temor al Señor» en cuanto *principio de la sabiduría*. Pero solamente, hay que repetir, en cuanto principio.

Estas consideraciones, apoyadas por la doctrina hegeliana del silogismo, pueden encontrar también una corroboración histórico-política. En efecto, el joven Hegel, de acuerdo en esto (pero, curiosamente, también *sans le savoir*) con las poéticas ensoñaciones de Hölderlin en *Friedensfeier* (y en la misma fecha: 1801, aunque con mucha mayor sobriedad), había acariciado la idea de que Alemania, esa «Nación dividida» en la que era imposible ya ocultar que el Sacro Imperio Romano Germánico era un cadáver, podría ser unificada violentamente por un «nuevo Teseo» capaz de acabar por la espada con las continuas diferencias y discordias internas, tanto entre los príncipes alemanes como entre unos estamentos injustos y esclerotizados que obstaculizaban el asentamiento universal de la nueva clase: la burguesía. La analogía es clara: Teseo, después de matar al Minotauro en Creta (lo monstruoso y refractario a la civilización), volvió a Atenas para dictar leyes y otorgar por vez primera derechos civiles a sus ciudadanos. De la misma manera, también: «la masa común del pueblo alemán, juntamente con sus asambleas provinciales… deben reunirse en una sola masa

---

25 *A* está por «universalidad» (*Allgemeinheit*), *B* por «particularidad» (*Besonderheit*) y *E* por «singularidad» (*Einzelheit*).
26 *Br.* I, 120.

mediante el poder de un conquistador.»[27] Curiosamente, en esta anticipación de la reunión principesca de Erfurt bajo Napoleón no parece sino que el deseo de Hegel por «importar» a Alemania al Corso extranjero hubiera sido compartido también por éste, si es cierto que lo recogido en el famoso *Memorial de Santa Elena* es realmente del Emperador. En el destierro, éste (o quien lo redactara) se lamenta en efecto de no haber podido congeniar con el pueblo alemán: «No han podido conocer –escribe– mis verdaderas intenciones. […] Si el cielo me hubiese hecho nacer príncipe alemán, hubiera gobernado sin fallos a los treinta millones de alemanes, conduciéndolos a través de las múltiples crisis de nuestros días. Y pienso aún que si me hubieran elegido y proclamado, no me habrían abandonado ni yo me hallaría ahora aquí.»[28]

Con todo, es muy importante señalar (si es que a estas alturas es ello necesario), que las posiciones filosóficas de Hegel no se pliegan a los acontecimientos históricos, para entresacar de ellos –digamos, por inducción– teorías más o menos generales. Muy al contrario: es la lógica la que le lleva a interpretar esos acontecimientos como *casus datae legis*, por decirlo con Kant. La dura necesidad de la guerra y de las conquistas deja ver en su fondo el ascenso irrefrenable de la libertad, en cuanto manifestación en el mundo del Concepto lógico. Por eso dice rotundamente Hegel que: «Únicamente la ciencia es la Teodicea; es ella la que nos guarda del asombro animal ante los sucesos o de atribuirlos –como hacen los enterados– a los azares del instante o al talento de un individuo, como silos destinos de los reinos dependieran de la toma de una colina o hubiera que lamentarse de la victoria de la injusticia o del fracaso del derecho.»[29]

Por eso, la caída de Napoleón será entendida por Hegel como cabía suponer en él: desde un punto de vista en el que se aúnan historia trágica y necesidad lógica. Ya aludimos antes a la conflictiva situación de la «necesidad absoluta», enfrentada como un tiránico destino ciego a entidades contingentes, supuestamente *libres* y recíprocamente excluyentes. Y Hegel había apuntado en ese pasaje[30] que enseguida se verían tanto la necesidad como la contingencia arrastradas por el oculto fundamento de ambas. Su perecer alumbraría el surgimiento del Concepto. El texto, perteneciente a la *Doctrina de la esencia*, está escrito presumiblemente ya en 1812. Su correlato histórico son los individuos o, mejor, las naciones que entienden su independencia y libertad como absoluta exclusión de todas las demás (según el tristemente célebre principio de la *no injerencia*), hasta que de pronto se ven domeñadas por la fuerza de un destino tiránico que las une contra su voluntad; pero sólo de este modo, reaccionando contra él y a la vez tomando de él el ejemplo de una unificación codificada, esto es basada en la legislación y ya no en la sola fuerza, acaban por transfigurarse, desapareciendo así tanto su recíproca exclusión como el vínculo externo y violento, el *imperium* que las unía, y que ahora han *interiorizado* ellas como fundamento legal. De ahí el asombroso diagnóstico que Hegel, concediendo a cada parte –los Aliados *contingentes* contra el Imperio *necesario*– lo suyo, hace de la caída de Napoleón, en carta a Niethammer de 29 de abril de 1814: «Es un espectáculo prodigioso –escribe– ver cómo un genio enorme se destruye a sí mismo.– Eso es lo *tragikotaton* (lo más trágico, F.D.) que existe. La entera masa de la mediocridad presiona sin descanso ni conciliación, con su absoluta y plomiza fuerza de gravedad, hasta que lo más alto se derrumba y queda a igual nivel o incluso por debajo de lo mediocre. El punto de inflexión del conjunto, la razón de que esta masa tenga poder y de que, al igual que el coro (en la tragedia griega, F.D.) sea

27 *Constituc.,* p. 152s.
28 Cit. en Robert Courau, *Historia pintoresca de Alemania*. L. de Caralt. Barcelona 1966; II, 295.
29 Carta a Zellmann de 23 de enero de 1807; *Br.* I, 137.
30 Cf. *WdL. G.W.* 12, 391s.

lo que permanece, quedando además por encima, se debe a que es la gran individualidad misma la que tiene que otorgar el derecho para ello, con lo que ella misma se juzga y condena, sucumbiendo así.»[31] Dicho brevemente: la derrota del Gran Hombre ha sido la condición necesaria –provocada por el propio *imperium* de aquél– para el establecimiento de Estados nacionales libres, con base en una *Konstitution* y ligados por la promesa de una paz recíproca (aun cuando ello se deba, más allá de las hipócritas alusiones a la hermandad de la Santa Alianza, al *balance of power*).

De este modo, también, desenmascara Hegel el gran teatro de la Restauración. A pesar de su apolillado oropel como retorno al Viejo Régimen, en su interior bulle ya la nueva clase social: el *Fabrikantenstand*, y se anuncia el poder omnímodo del *funcionariado*: el verdadero poder fáctico del Estado moderno, según Hegel.

Y sin embargo, la ya mentada *Demagogenverfolgung* de 1820 y sus consecuencias introducirán una reacción tan fuerte y duradera que, a veces, se siente flaquear al buen Hegel, como si el Concepto se viera por una vez casi inerme ante un régimen basado –al menos por fuera– en el doble pilar de la Iglesia y del Ejército. Sobre todo al final de su vida, cuando ya no es sólo la religión, sino toda una cosmovisión la que parece oponerse a la comprensión del tiempo en pensamientos. Tal es el desaliento que parece apoderarse de la última declaración filosófica de Hegel (escrita quince días antes de su muerte), la cual puede ser considerada por ello como una suerte de «testamento» intelectual. Está recogida al final del nuevo Prólogo a la reedición (muy modificada) de la *Doctrina del ser*, de la *Ciencia de la Lógica*. Allí pide disculpas por el carácter imperfecto de su reelaboración de ese primer libro. Y lo hace así: «en consideración a la magnitud de la tarea tuvo el autor que contentarse con lo que ha podido hacer, dadas las circunstancias de necesidad exterior, de inevitable dispersión a causa de la magnitud (mas también, grandeza) y pluralidad de aspectos (*Grösse und Vielzeitigkeit*) de los intereses temporales, e incluso bajo la duda de si el tonante ruido del día (*laute Lerm des Tages*) y la ensordecedora charlatanería de la imaginación, que se vanagloria de limitarse a estar al día, dejarán todavía espacio a la participación en la desapasionada calma (*an der leidenschaftlosen Stille*) del conocimiento puramente pensante.»[32]

Como se ve, la disculpa se mueve en dos planos. El primero es personal: la dispersión debida a la pluralidad de aspectos apunta seguramente a la frenética actividad de Hegel como Rector de la Universidad de Berlín (desde 1830) y al número y variedad de cursos a su cargo (seguramente añoraría los tiempos del *Gymnasium* de Nuremberg, cuando tuvo a su disposición cinco años para redactar la *Ciencia de la Lógica*); y las muy desagradables circunstancias exteriores corresponden con certeza a la epidemia de cólera que azotaba por entonces a Berlín (y que acabaría con la vida del filósofo). Más interesante es la segunda disculpa, introducida por esa dramática confesión de duda: y es que el griterío del día y la charlatanería de la imaginación corresponden a algo patológico, a una enfermedad o recaída del *tiempo histórico* en los estadios más *naturales* (y por ende, impotentes ante el concepto) de la reacción clerical y política. La Prusia en la que muere el filósofo es bien distinta de aquélla que en 1818 lo había acogido, y que era tenida por él como síntesis *encarnada* de los esfuerzos de la razón pura (el legado de Kant y Fichte) y de la razón práctica (con su colisión, al pronto violenta, entre los ideales de la revolución francesa y el principio luterano del libre examen y del infinito valor de la subjetividad). Una sola muestra: ocho después de la muerte del filósofo, K. E. Schubarth escribirá un libelo titulado, nada menos: *Sobre la incompatibilidad*

31 *Br.* II, 28.
32 *WdL. G.W.* 21, 20.

de la doctrina política hegeliana con el principio supremo de la vida y del desarrollo del Estado prusiano (Breslau, 1839).

Y es que, a mediados de los años veinte, y en carrera acelerada, el oscurantismo se irá adueñando de Alemania y Austria, mezclándose muy significativamente con la exaltación de esa *Deutsche Nation* cuya liberación cantara también Hegel en 1818. Se trata de una reacción dirigida sobre todo contra un liberalismo soñador de corte anarquizante que, como dijera también Hegel de los *Remigranten* que volvían a Francia tras la caída de Napoleón (pero situados ahora en el lado opuesto), parecían *no haber olvidado nada ni tampoco aprendido nada*, con su pretensión de encender de nuevo la llama de una revolución à *la* francesa para regenerar por el fuego y la sangre a la inerte Alemania.

Tales son las luchas que constituyen la *laute Lerm des Tages*, ese «tonante ruido del día» que impide al espíritu retirarse al interior de sí mismo, según denunciaba Hegel en 1831. Mas este griterío es la espuma de los días. Una razón más profunda lo ha promovido, una razón que exige ser explicada *filosóficamente*, a saber: la ya mentada Revolución francesa, acaecida del 29 al 31 de julio de 1830 (*Les Trois Glorieuses*), y sus secuelas en los movimientos de liberación nacional en Bélgica y Polonia. La lógica y, por extensión, la filosofía en su integridad puede abandonar, sí, a su suerte el desarrollo de los acontecimientos del mundo (¿cómo podría hacer otra cosa, sin dejar *eo ipso* de ser *Nachdenken, reflexión* sobre los mismos, o sea sin dejar de ser filosofía?). Pero no puede dejar de interpretarlos, refugiándose cobardemente en la calma del pensar puro. Y no lo puede porque el pensar piensa lo otro de la razón: piensa la necesidad exterior, la *Bedürfnis der Zeit*. No hay hiato platonizante en Hegel. ¿Hará falta recordar acaso, de nuevo, que la filosofía es «su propio tiempo, comprehendido en pensamientos»?

Sin embargo, la caída de los Borbones en Francia, la separación de la católica Bélgica de los Países Bajos, dominados por la protestante Holanda, y los levantamientos –no menos católicos y piadosos– de Polonia contra el yugo zarista: todo ello parecía amenazar con hacer añicos el entero sistema hegeliano, y muy especialmente su filosofía de la historia.

El fin de la primera fase de la Restauración, en Francia, se gestó en efecto como reacción contra un verdadero golpe de Estado *interno*, promovido desde el propio poder por parte del llamado *terror blanco*, ultraclerical. A ese intento responderá el pueblo de París lanzándose a la calle y alzando barricadas durante tres días. Los ejércitos enviados para sofocar la insurrección se pasan entonces, en su mayoría, a los sublevados; y el viejo héroe La Fayette, testigo de las dos grandes revoluciones, la americana y la francesa, se encarga hábilmente de transformar el motín en la instauración de la casa de Orléans: comienza el reinado de Luis Felipe, el rey burgués. Y es Heinrich Heine el que, muy significativamente, define a Hegel, su maestro, como el «Orléans de la filosofía»,[33] estableciendo así un claro paralelismo entre los esfuerzos de Hegel por lograr una reforma liberal en el pensamiento y los de La Fayette, el cual habría logrado controlar a los exaltados *politische Romantiker* que querían repetir un «tiempo de horrible memoria» y presagiaban «un nuevo drama, en el cual habría corrido más sangre y donde sobre todo el verdugo habría tenido que hacer.» (*ib.*; II, 659). El espectro del *Comité du salut publique* resultaba pues amenazador incluso para un intelectual progresista como Heine.

Ahora bien, lo que a Hegel preocupa fundamentalmente, sin embargo, es el hecho del levantamiento del pueblo. Esa Revolución no ha sido dirigida por un gran hombre ni por una élite, sino que

33 *Sämtliche Schriften*, ed. K. Briegleb. Munich 1969-1978; II, 656.

ha sido realizada por el *Pöbel*, el cual no encontraba cabida en el Estado de derecho que el filósofo quería *ver* implantado en Europa. Por contra, el carácter espontáneo de esta revuelta popular sería ditirámbicamente elogiado como «mesianismo del pueblo» por Jules Michelet en su introducción de 1869 a su *Histoire Universelle*. Ese *Juillet éternel*, escribe Michelet, ha consistido en «una revolución sin héroes, sin nombres propios ni individuo en el que pudiera localizarse la gloria. Aquí la sociedad lo ha hecho todo. Después de la victoria se ha buscado a un héroe, y se ha encontrado un pueblo.» Mas no debemos dejarnos engañar por estas declaraciones. Lo que se alaba aquí no es una victoria popular, sino una transfiguración imperialista de nuevo cuño de la Francia revolucionaria, el nacimiento de un *chauvinismo* a ultranza en el que Europa acabará desangrándose. Francia se arroga ahora la hegemonía mundial. Michelet continúa diciendo, en efecto: «El mundo moral tuvo su Verbo en el Cristianismo, hijo de Judea y de Grecia; ahora, Francia difundirá el Verbo del mundo social, a cuyo inicio estamos asistiendo.»[34] Nos encontramos aquí, pues, con un *Nouveau Christianisme*, como el predicado por Saint-Simon en 1825; sólo que ahora el Cristo es la Francia personificada como la tierra de la salvación universal. Antes –dice Michelet– hombres eminentes habían estudiado sus avatares históricos desde el punto de vista político: «Yo he sido el primero en verla como un alma y como una persona.»

Es contra esta interesada deificación de la *esencia patria* contra la que se levantará Hegel, pensando con razón que tal chovinismo servirá paradójicamente para atizar por reacción movimientos hipernacionalistas en tierras alemanas, impidiendo ver así, tras el manto hierático de la sacralizada Nación, los intereses económicos que promueven esa exaltación. Al filósofo no le incomoda el hecho de la Revolución de Julio; al contrario, ha sido ésta la que ha sacado a la luz las contradicciones en Francia de la pretendida Restauración. Pues, tras la experiencia napoleónica, es ya imposible gobernar autoritariamente: «el punto sobre el que se asienta este tiempo» (*der Standpunkt dieser Zeit*) –se dice en el curso de invierno de 1830-31 sobre *Filosofía del Derecho*– consiste justamente en que «ya no se tiene por válido aquello que se limita a descansar sobre la autoridad; las leyes se deben legitimar mediante el concepto. ... En nuestros días, el derecho más fuertemente rechazado es justamente el divino.» (*Vorl.Rechtsph.*; 4: 923-4).

Y sin embargo, Karl Hegel nos dice que, por lo que hace a la Revolución de Julio: «Mi padre vio en ella, aterrorizado, una catástrofe, que parecía hacer vacilar el seguro terreno del estado racional.» (*Dokumente zu Hegels Entwicklung*, ed. J. Hoffmeister. Stuttgart 1936, p. 415). ¿A qué obedecía tal terror? En primer lugar, según creo, al miedo de una nueva exportación de la revolución, lo que echaría por tierra la lenta colaboración que, al menos en el terreno cultural, se venía produciendo (baste pensar en figuras mediadoras como Cousin o K.L. Michelet y, en un orden más «mundano», el gran Heine). En segundo lugar, existía el peligro cierto de una *guerra general* conducida contra Francia, aprovechando los tumultos de Polonia, según advierte Oken a Hegel en su carta de la primavera de 1831 (*Br.* III, 338). La inquina contra lo francés habría llevado entonces a Alemania a una exacerbación reactiva de lo nacional (de hecho, pujante ya en los grupos pangermanistas). Pero en tercer y fundamental lugar estaba el miedo de Hegel a una insurrección de la plebe, de ese residuo creciente que ni siquiera llegaba a *Klasse* (como era el caso de los jornaleros del campo y los obreros), y cuyo odio podía ser utilizado por arribistas de toda laya. Una ceremonia fúnebre en honor del Duque de Berry había sido obstaculizada en París, el 15 de febrero de 1831, por masas incontroladas que acabaron destruyendo el palacio episcopal. Hegel comenta: «Parece que la *Garde*

34 Cit. por M. Milner en *Le romantisme*. *I. 1820-1843*. París 1973, p. 95.

Nationale haya tenido miedo del *pueblo y permanecido pasiva; sólo después de que todo hubiera pasado* ha intervenido ésta.» (*Reformbill;* p. 699).

¡Miedo del pueblo¡ O, más bien, miedo de que el pueblo (*Volk*), en Francia, se estuviera convirtiendo por la industrialización y la liquidación de los viejos estamentos (abolidos ya, p.e., en Inglaterra) en plebe (*Pöbel*). Recuérdese el dictamen terrible que lanzará el *Manifiesto del Partido Comunista* sobre la entera época: «Todo lo establecido, todo lo estamental se evapora en el aire.» Y es que la irrupción del proletariado difícilmente encaja en la ya frágil coincidencia del tiempo y el pensamiento, en Hegel. Él mismo reconoce que: «La importante cuestión del modo en que sea posible subvenir a la pobreza es un problema que mueve y atormenta especialmente a las sociedades modernas.» (*Rechtsphil.* § 244, Z.). Mas, ¿por qué especialmente (*vorzüglich*) a la modernidad? Ello se debe a que ésta halla su rasgo distintivo y su timbre de gloria en la *maquinización*, esto es: en la separación *reflexiva* de la naturaleza de la que el hombre, en definitiva, procede. Astucia de la razón: «La *herramienta como* tal se *interpone entre el hombre* y la aniquilación de lo material; pero no *por ello* deja de ser *formalidad*, *actividad* dirigida a algo muerto; precisamente su actividad consiste esencialmente en matarlo, arrancarlo de su contexto vivo y presentarlo como algo que aniquilar, justamente como algo *muerto*. En la MAQUINA, el hombre supera incluso esta actividad formal suya y hace que aquélla trabaje enteramente para él.»[35] Pero esa astucia se torna inmediatamente en artimaña de la naturaleza misma: «cada artimaña que emplea contra la naturaleza, sin salir por eso de la propia singularidad, se venga de él mismo; cuanto más se la somete, tanto más le rebaja a él lo que él saca de ella.» (*ib.*). La naturaleza muerta se transfiere así al trabajador mismo: éste queda maquinizado, incapaz de comprender el proceso que a su través se dispara. Es más, la máquina llega a desplazar incluso al trabajador mismo: «La abstracción de la actividad productiva hace que el trabajo sea cada vez más *mecánico* y, por ende, capaz al cabo de eliminar al hombre y de hacer entrar en su lugar a la máquina.»[36]

Entonces, los hombres, así desechados, se convierten en plebe. No en un animal ni en un hombre, sino en el desecho de la producción: un regreso a la naturaleza tras la homogeneización del trabajo. Pues lo distintivo de la plebe no es su pobreza, sino su actitud, a saber, el *resentimiento*: «A nadie le convierte en plebe la pobreza: la plebe viene determinada por vez primera por la convicción, debida a la pobreza, de que es preciso indignarse internamente contra los ricos, la sociedad, el gobierno, etc.» (*Rechtsphil.* § 244, Z.). La sociedad civil se ve, así, amenazada en sus propios cimientos. Y Hegel no se hace ninguna ilusión sobre una posible *transfusión* de los bienes, ni siquiera culturales –que pudiera aportar el estamento fabril– a ese *Lumpenproletariat*. Para él, «hombre» es algo que alcanza por vez primera sentido cuando tanto la «persona» del derecho abstracto como el «sujeto» de la moralidad han sido *asumidos* en el sistema burgués de las necesidades.[37]

De acuerdo con esto, el temor con el que Hegel recibe a la nueva Revolución Francesa de 1830 (en la que se entroniza definitivamente a la burguesía industrial, apoyada en la gran banca –Rothschild– y en el colonialismo: Argelia) se debería a que aquélla habría sabido transferir al orden político el reino moderno de la máquina, en el nivel industrial. Aquí, el gran peligro estriba en esa rebelión de la naturaleza desechada: furia de la destrucción, furia de la desaparición, formalismo de la modernidad.

---

35 *Jenaer Systementwürfe. G.W.* 8: 321. Sigo la trad. de J.Mª Ripalda en su ed. de la [llamada] *Filosofía real*. Madrid 1984, p. 326).

36 *Rechtsphil*. § 198.

37 Cf. *Rechtsph*. § 190.

Eugène Delacroix supo de esa furia cuando pintó un cuadro terrible, supuestamente conmemorativo de las gloriosas gestas populares de 1830, y que tiene un título tan entusiasta como falaz: *La liberté guidant le peuple*.[38] Al fondo del cuadro, Notre Dame de Paris parece envuelta en el humo y las llamas de la revuelta. En primer plano se hermanan de forma siniestra los cadáveres de un miliciano y de un soldado. Un niño, de ojos extraviados, avanza con dos pistolas, mientras Marianne, meditabunda, mira hacia atrás. Si es cierto que, como confesara una vez Hegel a Gabler, luego su mediocre sucesor, la puerta de entrada a la filosofía es la hipocondría, entonces Delacroix estaba entrando decididamente por ella, sin saberlo.

Por el contrario, el conspicuo Karl Gutzkow, con Heine el miembro más relevante de *Das Junge Deutschland*, muestra a las claras el anhelo tardorromántico de retorno del terror, a la vez que quebranta –seguramente de manera involuntaria– la columna vertebral del hegelianismo (es decir, la correlación de Ciencia y de Historia), delante del propio maestro. Cuenta en efecto Gutzkow que el 4 de agosto de 1830 (pocos días después de la *Julirevolution*) se encontraba en la Universidad de Berlín para recibir el premio como mejor estudiante (en su caso, de la Facultad de Filosofía), y que allí estaba el propio Rector, pronunciando públicamente los nombres de los festejados. Sin embargo, Gutzkow no estaba interesado en su futura promoción académica (que nunca tuvo, por lo demás): «lo único que yo quería saber –confiesa– era cuántos muertos y heridos había habido en París, si estaban puestas aún las barricadas, [...] si Carlos lloraba la pérdida de su trono, si Lafayette iba a hacer una monarquía o una república.» Y termina su confesión de esta fría, implacable manera: «La ciencia yacía a mis espaldas, la historia se levantaba ante mí.»[39]

Cuando un joven se jacta de haber pronunciado estas palabras, la lechuza de Minerva se retira, avergonzada. Al punto, un búho toma su puesto yendo a posarse sobre una pala, cabe una fosa abierta. Entonces, tan melancólico como caballeroso, Delacroix cede también, *très volontier*, su puesto a Caspar David Friedrich.

Siglas

G.W.: Gesammelte Werke, ed. Academia de las Ciencias de Renania-Westfalia [Hegel-Archiv]. Meiner, Hamburgo (pero *copy-right* en Dusseldorf) 1968s.
– *Phä*: *Phänomenologie des Geistes*. G.W. 9, 1980.
– *WdL*: *Wissenschaft der Logik*. G.W. 11 (1978), 12 (1981), 21 (1985).
W.: *Werke in zwanzig Bänden*, ed. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1970.
– *Rechtsphil.*: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, W. 7.
– *Enz.: Enzuklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), W. 8-10.
– *PhGesch.*: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, W. 12.
– *Vorl.Rechsphil.: Vorlesungen über Rechtsphilosophie*; ed. K.H. Ilting. Fromann. Stuttgart/Bad Canstatt, 1973 s.
Constituc.: La constitución de Alemania. Tr. de D. Negro. Aguilar. Madrid 1972.
Rel.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, ed. R. Ferrara. Alianza. Madrid, 1 (1984); 2 y 3 (1987).

38 Para mayor sarcasmo, una reproducción del cuadro adornaba los antiguos billetes franceses de 100 FF.
39 *Jahrbuch der Literatur I*, 1839; cit. en Jost Herdmann, *Das Junge Deutschland.* Stuttgart 1966, p. 15.

Reformbill: Über die englische Reformbill. En: *Berliner Schriften*, ed. J. Hoffmeister. Hamburgo 1956.
Br.: Briefe von und an Hegel, ed. J. Hoffmeister. Meiner. Hamburgo 1969[4].